AUTHOR:

KYM, ANDREAS

TITLE:

HEGELS DIALECTIK IN IHRER ANWENDUNG...

PLACE:

ZURICH

DATE:

1849

Master Negative #

92-80598-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

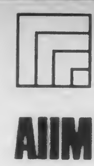
Kym, Andreas Ludwig, 1822-
Hegels dialectik in ihrer anwendung auf die geschichte der philosophie, habilitationsschrift.
Zürich 1849. O. 27 p.

No. 4 of a vol. of pamphlets.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-2-92 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

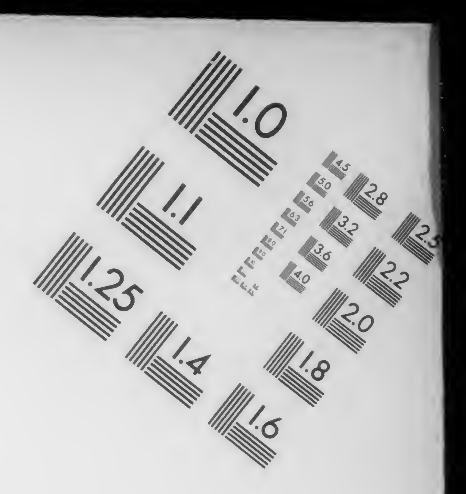


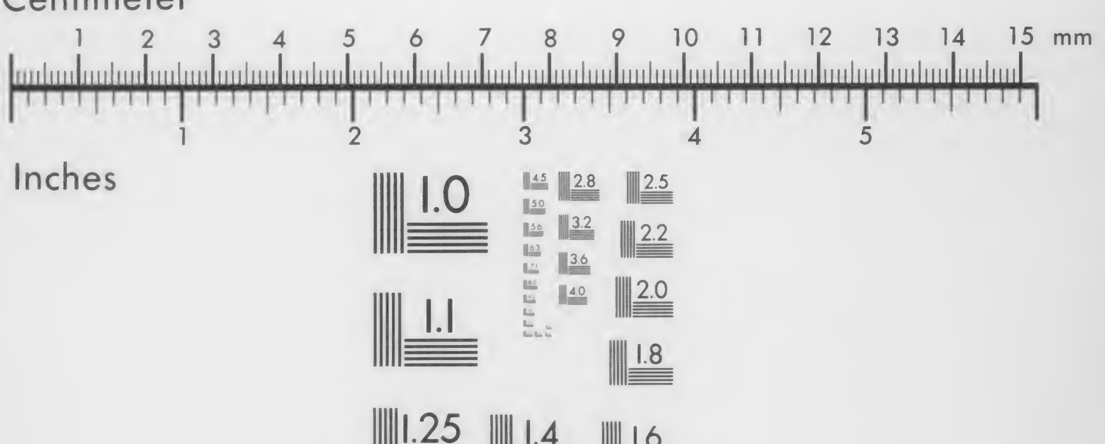
AIIM

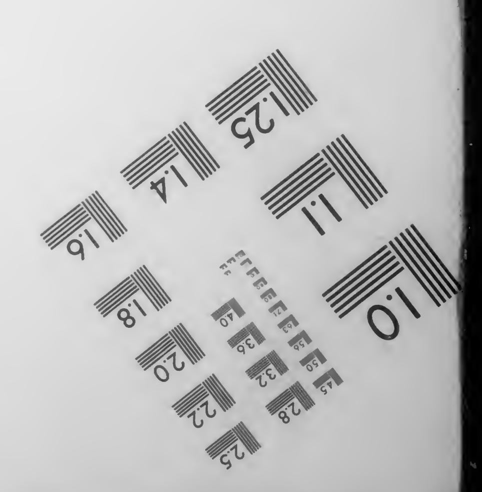
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Herrn Prof. Ulrici in Halle. der Verf.

Hegels Dialectik

in ihrer Anwendung

auf

die Geschichte der Philosophie.

Habilitationsschrift

von

A. L. KYM,

Dr. und Docent der Philosophie an der Universität Zürich.

Zürich.

Druck von Orell, Füssli und Comp.

1849.

Vorwort.

Da alle Entwicklung Stufengang ist, mithin das Höhere auf dem Niedern ruht: so wäre das Ideal der Bildung, nach seiner empirischen Bedingung aufgefasst, dann erreicht, wenn das jetztlebende Individuum die tausendjährigen Errungenschaften des Geistes in sich aufgenommen und so die Möglichkeit erhalten hätte, die Erbschaft, mit klarem Bewusstsein ihrer Genesis, weiter zu führen. Allein da die Bedeutung des Ideales nur im Sollen und in der belebenden Kraft liegt, die es auf den Einzelnen übt, und dieser das Gegebene stets nur annäherungsweise sich aneignen kann: so erwächst ihm aus dem Begriff der Entwicklung heraus zunächst *die* Aufgabe, sich des Ueberkommenen nach Kräften und in organischer Weise zu bemächtigen. Und zwar ist diese Forderung nicht bloss an den Gelehrten einer mehr positiven Wissenschaft zu stellen, sondern mit mindestens gleichem Rechte an den Vertreter der allgemeinen, den Philosophen; denn auch der Frühern Forschungen tragen, wie Aristoteles bemerkt, für die unserigen etwas aus, und ohne diese Voraussetzung wird man einerseits undankbar, indem man die Gedanken und Mühen der Vorgänger zu gering achtet; andererseits läuft man Gefahr, zu wähnen, man bringe neue Gedanken, sei originell, während diese vielleicht längst und in deutlicherer Weise da gewesen oder bereits Gemeingut geworden sind und einen exoterischen Charakter angenommen haben.

Dieses Prinzip der Bildung halten wir für das allein wahre, durch welches eine organische Entwicklung des Gelehrten und ins Besondere des Philosophen Statt haben kann, und indem wir es als das unserige er-

klären, so dient es uns zum Schutz, sowol gegen das Object, welches wir einer Prüfung unterworfen haben, als auch gegen den unbehaglichen Eindruck, den wir etwa bei Manchem hervorrufen könnten; denn da unsere Abhandlung wesentlich kritischer Natur ist: so kann sie von einer gewissen Nüchternheit nicht freigesprochen werden. Auch kann es nur als eine unmittelbare Consequenz aus unserer Ansicht vom Bildungsgange erachtet werden, wenn die ersten wissenschaftlichen Versuche eines jungen Mannes einen überwiegend prüfenden, mithin kritischen Charakter tragen.

Da aber jede Negation aus einer Position fliesst, und in allem Negativen ein Positives durchblickt: so folgt einerseits, dass keiner es wagen darf über einen Gegenstand abzuurtheilen, bevor er denselben nicht nach seinem innersten Prinzip, aus dem er hervorgetrieben wurde, erfasst hat: anderseits beruht der positive Ertrag der Kritik darin, dass durch sie, bei aller Negation, doch wenigstens der richtige Gang der Forschung angedeutet wird. Die wahre Kritik, welche aus der Natur des Gegenstandes stammt, ist daher nicht so sehr mit dem Bösen verwandt, wie man auch sonst wohl geglaubt hat: — sondern ist ebenso nothwendig und berechtigt, als die positive Schöpfung; ist sie doch der zweite Factor des wissenschaftlichen Kampfes und so wenigstens zur Hälfte die Mutter alles Fortschrittes. Ja sie steht sogar über der positiven Schöpfung, wenn diese ein Geflecht subjektiver Meinungen sein sollte. Der Tod eines Uebels ist mehr werth, als dessen Geburt.

Wenden wir uns nun zu unserm Gegenstande, d. h. zu einer Prüfung der dialectischen Methode Hegels, in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie.

Hegel hat das Verdienst, dass er als Philosoph ersten Ranges mit seinem universellen Geiste und der ihm eigenthümlichen Energie, die in alle Gestalten des Seienden eindrang, sämmtliche Disciplinen der Philosophie zu umfassen und weiter zu bilden suchte. Und wenn es kein anderes Maass für den Geist gibt, als die Intensität, mit der er die Gegensätze in Eins bildet: so möchte Hegel von Seiten seiner Universalität aufgefasst, zu dem grössten aller Denker, zu Aristoteles, hinaufreichen. Wie dieser den Begriff der Philosophie nach allen seinen Momenten hin verwirklichte und zu dem Ende ganze Disciplinen theils neu schuf und vollendete, wie z. B. die Geschichte der Philosophie, die Syllogistik: theils sorgsam gliederte und abgränzte, wie die Ethik, Politik und Oekonomik: so hat auch Hegel den philosophischen Organismus theils erweitert, theils nach seinen einzelnen Gliedern hin neu belebt. Zu den letztern gehört die Geschichte der Philosophie, welche unter Anwendung der dialectischen Methode eine ganz eigenthümliche, neue Behandlung erfuhr.

Jene dialectische Methode, in welcher alles Seiende, die Sphäre der Natur sowol als des Geistes nach ihren mannigfachen Concretionen hin pulsieren soll: hat bekanntlich in der neuesten Entwicklung der Philosophie vielfache Untersuchungen hervorgerufen, in denen der unbefangene Denker zum Theil die entschiedensten Widerlegungen niedergelegt finden muss. Namentlich wurde das Centrum der Hegelschen Philosophie, die Logik und deren Fundament, das reine voraussetzungslose Denken, in welchem

sich der dreigliedrige dialectische Rhytmus in ungetrübter Reinheit bewegen sollte, dermassen vom Verfasser der logischen Untersuchungen geprüft und widerlegt, dass bis auf den heutigen Tag von Hegelscher Seite noch kein schlagendes Wort gegen jene Kritik hat vorgebracht werden können. Man hielt sich seither passiv, und da der Lebensbaum durchschnitten war, suchte man die erstorbene Triebkraft neu aus dessen Zweigen hervorzurufen und wies in jüngster Zeit zur Rechtfertigung der hegelschen Philosophie, welche gemäss ihrer Methode die absolute sein sollte, auf die Geschichte der Philosophie hin. Hier, an dieser concreten Sphäre, in welcher die Formen und Evolutionen der Idee historisch geworden, wollte man den kühnen Gang der dialectischen Methode bestätigen lassen, eine Hinweisung und Versicherung, die, weil die Methode die inwohnende Seele und Substanz der Dinge ist (vgl. Log. III. 330) und irgend etwas nur dann als begriffen und in seiner Wahrheit gewusst angesehen werden kann, als es der Methode, die als absolute Form, der sich selbst und Alles als Begriff wissende Begriff ist (Log. III. 348), vollkommen unterworfen ist —; eine Hinweisung, sagen wir, die von hegelschem Standpunkte aus, ganz gerechtfertigt ist. Man sprach und spricht daher die Worte des Meisters als in sich untrüglich nach: dass, wie die Denkbestimmungen, die Kategorieen im reinen Denken der Logik ablaufen, wie die spätere immer die Wahrheit der frühern in sich schliesse: gerade so verlaufe sich die Entwicklung der verschiedenen philosophischen Systeme; das spätere sei auch hier die Wahrheit des frühern; Logik und Geschichte der Philosophie bilden die beiden harmonischen Seiten der Einen Idee und bestätigen und ergänzen sich, wie Ideales und Reales. Hegel selbst behauptet: (Gesch. der Phil. B. I. p. 53) dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte *dieselbe* sei, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung, der Begriffsbestimmungen der Idee. Er behauptet, dass, wenn man die

Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleide, was ihre äusserliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere betreffe: so erhalte man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen: so habe man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen. Wie nun in der Logik die Idee mit den abstractesten Momenten beginnt: so sind auch (Gesch. der Phil. I. 54) die ersten Philosophieen die ärmsten und abstraktesten; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, halten sich nur in Allgemeinheiten, sind nicht erfüllt; die späteste entwickeltste Philosophie als das grösste Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist die reichste und in ihr als einem Spiegel muss das Vergangene aufbewahrt sein. Und wie (Gesch. d. Phil. I. 59) im logischen Systeme des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat und durch die weiter fortschreitende Entwicklung zu einem untergeordneten Momente herab gesetzt wird: so ist auch jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwicklungsstufe und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Werth und ihre wahrhafte Bedeutung hat.

Ob nun eine solche Identität der Kategorieen, wie sie in Hegels Logik sich abwickeln, mit den Systemen, wie sie in die Geschichte eingetreten sind, statt habe — diess zu prüfen, sei die Aufgabe folgender Abhandlung.

Der Standpunkt, den wir hierbei einnehmen, ist ein zwiefacher. Zuerst prüfen wir den dialectischen Uebergang der Systeme als solchen; sodann gehen wir auf den Thatbestand ein, sofern wir sehen, in welche Kategorieen die einzelnen philosophischen Systeme zu fassen seien. Beide Gesichtspunkte greifen übrigens unmittelbar in einander ein. Zu dem Ende bewegt sich unsere Untersuchung nach der Reihenfolge der Kategorieen, wie sie in der Logik und Encyclopädie niedergelegt sind.

Die erste Kategorie der Logik bildet nun das *reine* S e i n, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung (Log. I. 62 f.). So muss der Anfang ein absoluter, oder, was gleichbedeutend ist, ein abstracter sein; er darf so nichts voraussetzen, muss durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muss daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen ein Anderes eine Bestimmung haben kann: so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt haben; denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittlung; der Anfang ist also das *reine* Sein. Diess reine leere Sein, das ebensowohl reiner Gedanke als das einfache Unmittelbare ist, ist sodann (Encyclop. §. 87) die reine Abstraction, damit das absolut-negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist. Diess reine Nichts ist (Log. I. 77) einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst. Es ist als diess Unmittelbare, sich selbst Gleiche ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das *Werden* (Encyclop. §. 88).

Diesen drei Entwicklungsstufen der Idee entsprechen nun in der Geschichte der Philosophie nach Hegels Ansicht das S e i n der *Eleaten*, das N i c h t s des *Buddhaismus* und das W e r d e n des *Heraclit*.

Geben wir zunächst die Hegelsche Auffassung des parmenideischen Seins als des reinen leeren, das da dem Nichts gleich ist zu und lassen wir die (Log. I. 86) ausgesprochene Behauptung, «dass, was das Erste in der Wissenschaft sei, sich auch geschichtlich als das Erste habe zeigen müssen und dass das eleatische Eine oder reine Sein, welches zugleich reiner Gedanke ist, desshalb als das *Element* der Wissenschaft anzusehen sei,» lassen wir diese Behauptung als in sich richtig gelten: so fragen wir dennoch billig, ob das

reine leere Sein des Parmenides ebenso voraussetzungslos und als das Erste in die Geschichte der Philosophie eingetreten sei, wie das reine leere Sein in die Logik. Wird die Parallele zwischen den Kategorieen der Logik und den Systemen in der Geschichte streng festgehalten: so muss diess der Fall sein. Allein so gewiss das leere reine Sein, der reine Gedanke, der die reine Abstraction, das absolut Negative, das Nichts ist, ohne das concrete Universum, von dem das Denken abstrahirt und sich jeder Anschauung entschlagend, sich in sich selbst zurückzieht, nicht zu denken ist: so gewiss kann das parmenideische Sein nur dann in seiner Genesis ergriffen werden, wenn es als im Gegensatz zum jonischen Hylozoismus entstanden gedacht wird, noch mehr aber, wenn man es im historischen Gegensatz zur pythagoreischen Zahl auffasst, welche zwischen dem Sinnlichen und dem abstracten Denken die Mitte hält. Das parmenideische Sein, d. h. der Begriff als solcher ist nur die metaphysische Vollendung der pythagoreischen Zahl.

Sodann setzt das ruhende Sein der Eleaten, von dem alle Bewegung, alles Werden geläugnet wird, bereits das Werden, gegen welches es polemisiert, als historisch da gewesen voraus, und in der That sehen wir das Werden durchweg in den voreleatischen Philosophien, in welchen sämmtlich ein Urstoff, sei's das Wasser oder die Luft, oder das *ἄπειρον*, die unendliche formlose Materie vorausgesetzt wird, aus dem als ihrem Substrate die Eigenschaften der Einzeldinge, mithin diese selbst sich erheben und in das sie zurücksinken. So wenig das Sein als ein ruhendes ohne die vorangegangene Bewegung kann begriffen werden: so wenig lässt sich das parmenideische Sein, ohne das werdende Substrat der jonischen Physiologen, gegen welche es gerichtet ist, verstehen. Es liegen daher im jonischen Hylozoismus und in der Zahlenlehre der Pythagoräer, die doch die historischen Bedingungen des parmenideischen Seins bilden und als solche auch in der Wissenschaft ihre Erörterung finden sollten, incommensurable Momente in

der Geschichte der Philosophie vor und so sehen wir bereits die ersten Keime derjenigen geistigen Entwicklung, als deren Spitze und Blüthe die reine voraussetzungslose Logik sich brüstet, von dieser selbst höchst stiefmütterlich und ohne irgend eine Erklärung bei Seite geschoben.

Gehen wir sodann auf das «Element der Wissenschaft» d. h. auf das reine Sein des Parmenides näher ein: so finden wir, dass sich Parmenides unter seinem Sein nicht im Mindesten ein leeres, reines von aller Bestimmung entblösstes, wie das hegelsche, gedacht hat. Im Gegentheil das Eine, das Sein wird von Xenophanes sowohl als von Parmenides als die Fülle aller Bestimmungen gefasst. So bezeichnet Xenophanes das Eine als das kräftigste Wesen, als das *κρατιστον**), das fern von Mühen das All beherrscht, Parmenides das Sein als das sich selbst Genügende (*αυταρκες*), das er unter dem Bilde der Kugelgestalt, dem Symbole der Vollendung anschauete. Auch bei Plato, in welchem das Sein der Eleaten in der Idee fortlebt, hat es keine andere Bedeutung als die eben angegebene, sofern Sein und Idee bei Plato identisch sind; denn alles was ist, ist durch die Idee, welche der Inbegriff aller Bestimmungen ist. Nun aber das Sein des Parmenides nicht das Leere, sondern vielmehr das concreteste, in sich vollendetste ist: so erhellt, wie die dialectische Methode, die, weil sie mit dem reinen Sein beginnt, dasselbe reine Sein auch als den historischen Anfang der Wissenschaft nachweisen will, die Sache und deren Genesis geradezu auf den Kopf stellt, indem streng genommen der Anfang der Philosophie, wie er in der Geschichte vorliegt, bereits das Ende der dialectisch-logischen Entwicklung in sich schliesst; denn das nichts bedürfende Sein der Eleaten wird in sich gerade so concret gedacht, als die Idee, welche den Schluss in der Logik Hegels bildet.

---

*) Arist. de Xenoph. Gorg. et Mel. c. 3 u. 4 Simpl. in Phys. f. 6.

Die Einheit von Sein und Nichts bildet in der Logik das *Werden*. In der Geschichte sind das Sein des Parmenides und das Nichts des Buddhaismus (Log. I. 80) im Werden des Heraclit vereinigt. Der Unterschied des logischen reinen Seins und des Nichts ist, wie wir sahen, ein unsagbarer; beide sind ruhende sich selbst gleiche Abstraktionen, also müssen auch die historischen Gegenbilder, d. h. das parmenideische Sein und das buddhaistische Nichts identisch, ihr Unterschied ebenfalls ein unsagbarer sein. Allein zwei ruhende Factoren, welche entblösst von jedem Unterschiede, weder in sich selbst noch gegeneinander irgend einen Anstoss zur Bewegung finden, können, wenn sie überhaupt zu erzeugen vermöchten — im günstigsten Fall nur Ruhe, nie und nimmer aber Bewegung, Werden, welches alles Sein bedingt, hervorbringen. Das Sein des Parmenides also und das Nichts des Buddhaismus, diese zwei in sich und gegen einander Leeren, können sich unmöglich zum concreten Werden des Heraclit, als ihrem Dritten zusammenschliessen.

Das Werden des Heraclit nach seiner historischen Genesis aufgefasst: so fanden wir einerseits, dass der eine Factor davon, das Sein der Eleaten, nicht jenes abstracte, leere, sondern vielmehr das mit allen Bestimmungen erfüllte, sich selbst genügende Absolute sei; andererseits hat es sich durch eine grössere Aufhellung des Buddhaismus herausgestellt — und zwar namentlich durch *von Bohlens* Untersuchungen: de Buddhaismi origine et aetate definiendis tentamen — dass das Prinzip des Buddhaismus, das sogenannte «Nichts» durchaus nicht das Nichts im Hegelschen Sinne bedeutet — denn wie sollte es als solches etwas von sich abhängig zu setzen, mithin eine Religion und zwar gerade die, welche die meisten Anhänger zählt, zu gründen vermögen? — sondern es wird verehrt als das unendlich gerechte und barmherzige Wesen, als der Inbegriff aller Macht, Weisheit, Güte und Wahrheit; ist Ursache seiner selbst, Quelle und Prinzip aller Dinge und heisst

nur insofern rein und leer, als jede endliche Darstellung von ihm soll fern gehalten werden *).

Wollten wir nun Hegel das Recht einräumen, dass er, um sein logisches Nichts historisch auszufüllen, die indische Weltanschauung herbeizöge — ein Recht, dessen Nothwendigkeit übrigens nirgends erhellt, sofern nämlich der ganze Orient nie ursprünglich, sondern stets nur combinatorisch und commentatorisch und selbst in dieser Weise erst nach Abschluss der griechischen Philosophie in die Geschichte eingriff — so ist doch aus dem Erörterten klar, dass auch auf diese Weise keine Versöhnung zwischen der logisch-dialectischen Ableitung und der historischen Entwicklung zu erzielen wäre; denn in dieser haben wir zwei Concreta, in jener dagegen zwei Abstracta, und wenn sich auch aus der Fülle des parmenideischen Seins und der subtanziellen Einheit des buddhaistischen Nichts das Werden Heraclits ableiten liesse: so geschähe diess doch nicht im Sinne Hegels.

Gewiss ist sodann, dass das Werden Heraclits jedesfalls nur zum eleatischen Sein einen historischen Gegensatz bildet. Ebenso gewiss ist, dass wenn das Werden im jonischen Hylozoismus nicht vorangegangen wäre, Heraclit

*) Von Bohlen: de Buddhaismi origine p. 12 ff. De deo in libris sinicis, qui olim ut fertur ex Indicis translati et forsan veraciores sunt, quo sobriores, Foenae disciplinae addicti docent haec: Numen est supremum; omnium rerum principium ac fons, ex semet ipso originem cepit; ab aeternitate existens et permanens in aeternum, omnia creavit, eaque conservat; ordinat praeterita, praesentia ac futura per *ειμαρμενην*, quum ipsum nulli temporum periodo includatur, quum sit supra naturae vicissitudines elatum, ideoque summa et perpetua fruatur quiete. Est invisibile et omni figura carens extensa, quare nulla potest imagine depingi, sed tacita solum mente coli, quamvis tam magnum sit, ut nostra veneratione non indigeat. Est in eo potestatis, sapientiae, bonitatis, sanctitatis et veritatis comprehensio; est infinite justum et misericors.

dasselbe aus dem todten leeren Sein der Eleaten — wie es nämlich von Hegel aufgefasst wird — so wenig hätte gewinnen können, als Hegel aus seiner doppelten Ruhe des Seins und Nichts. Und wenn gleich Heraclit das Werden nicht an einem materiellen Substrat vollziehen lässt, sondern es dynamisch fasst: so lehnt er sich doch in der Anschauung an die Physiologen an, sofern er nämlich den Fluss aller Dinge durch den Prozess des Feuers repräsentieren lässt.

Das Werden mit seinen beiden Momenten, dem Entstehen und Vergehen gedacht, gibt das *Dasein*. Es ist (Log. I. 112) das einfache Einssein von Sein und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen die Form des Unmittelbaren. Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben und das Dasein erscheint daher als ein erstes, von dem ausgegangen wird. Es ist (Encyclop. §. 90) Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Dasein in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt ist Daseindes, Etwas. Diess wird ein Anderes (§. 93), aber das Andere ist selbst ein Etwas, mithin geht das Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet, was verändert wird, ist das Andere; es wird das Andere des Andern. So ist das Sein aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Fürsichsein (§. 95). Dieses, als Beziehung auf sich selbst, ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst, ist es Fürsichseiendes, das Eins, das in sich selbst Unterschiedslose und damit das Andere aus sich Ausschliessende. Die Beziehung des Negativen aber auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins, das ist Setzen vieler Eins. Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseienden sind diese vielen Seienden und dieRepulsion der seienden Eins wird insofern ihre Repulsion gegeneinander als Vorhandener oder gegenseitiges Ausschliessen.

Die Vielen sind aber das Eine was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen, sie sind daher Eins und Dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachet: so ist sie negatives Verhalten der vielen Eins gegen einander, ebenso wesentlich ihre Beziehung aufeinander und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich Attraction und das ausschliessende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf.

Da das *Dasein* keinen Vertreter in der Geschichte hat und mithin die erste Lücke bildet, so wenden wir uns zu den Atomikern, *Leucipp* und *Democrit*, durch welche zuerst das *Fürsichsein*, diese wichtige Kategorie in der hegelschen Philosophie, eingeführt wurde.

Aus dem Flusse aller Dinge des Heraclit soll sich dialectisch die Atomistik ableiten lassen. Allein diess ist nicht möglich, Logik und Geschichte stehen auch hier im directesten Widerspruche; denn während in jener das Dasein aus dem Werden und das Fürsichsein aus dem im Andern mit sich selbst zusammengegangenen Etwas deducirt werden, während also dort das Werden das Dasein und das Etwas, mithin auch das Fürsichsein setzt: so dreht sich hier die Genesis der Sache geradezu um, sofern nämlich die Atome bei Leucipp und Democrit keineswegs als Resultate des Werdens aufgefasst sind, sondern vielmehr die statt des Werdens gesetzte Mischung und Sonderung — wenn solche überhaupt in dieser Weltanschauung möglich und berechtigt sind — bedingen, indem jede Schöpfung lediglich von der Gestalt, Lage oder Berührung der sich im Leeren bewegenden Atome abhängt. Diese sind sodann letzte Theile, ἀδιαίρετα*), frei von Einwirkung ἀπαθῆ, bewirken sie die Qualitäten durch ihre Zusammensetzung, und sofern die Atomiker behaupten**), dass aus dem in Wahrheit Einem keine Menge, noch aus dem in Wahrheit Vielen Eins werde: ward von ihnen die Repulsion und Attraction in absolutem Sinne ausgesprochen. Diese beiden Kategorieen, in welchen das Fürsichsein seine Höhe erreicht, lassen sich jedoch streng gefasst, nicht auf die Atomiker übertragen; denn ein Atomon, das keiner Einwirkung fähig ist, kann, wie in seinem Begriffe liegt, weder eine solche empfangen, noch ausüben, d. h. weder ein sich von sich abstossendes, noch ein sich auf sich beziehendes Eins, weder Repulsion noch Attraction sein. Aus dem gleichen Grunde ist weder Mischung noch Sonderung, das Werden der Atomiker möglich. Wenn daher Hegel in den Principien der Atomiker die Idee unter den Formen der Repulsion und Attraction realisiert finden will: so muss er vor Allem beweisen, wie die Atome, da sie eine negative Beziehung auf sich selbst sind, die Repulsion und wenn jedes Eins sich selbst erhält, sich von allen andern ausschliessend und in dieser Selbsterhaltung allen andern gleich, die Attraction zu bewirken vermöge. Die Repulsion ist, abgesehen von den bereits erörterten Schwierigkeiten, nach hegelscher Terminologie insofern nicht möglich, als das Eins, weil es sich negativ auf sich bezieht, als Negation der Negation Position, im vorliegenden Fall Attraction bewirken würde: so wie umgekehrt aus dem allgemeinen gegenseitigen Ausschluss der Eins gegeneinander kein Grund zur Attraction vorhanden ist. Weder die eine noch die andere der genannten Kategorieen lässt sich aus der mechanischen Zusammensetzung der Atome, in welchen als in sich und gegeneinander gleich und unterschiedslos, jeder Keim der Bewegung erloschen ist, erklären, sondern sie lassen sich nur dynamisch begreifen als Wirkungen einer ursprünglichen Kraft.

So wenig nun aus den Atomen die Repulsion oder Attraction erklärbar ist: so wenig gehören sie, da sie selbst qualitätslos sind, unter die Kategorie des Fürsichseins; denn da sie unterschiedslos sind: so mangelt ihnen gerade das Moment, welches sie zum Fürsichsein constituieren sollte.

*) Arist. de coel. III. 4.

**) Arist. de gen. et corr. I. 8.

Den grössten Fehler hat sich jedoch Hegel in Bezug auf die Auffassung der Atomistik in sofern zu Schulden kommen lassen, als er die Atome *ideell* fasst. In diesem Sinne heisst es (Gesch. der Phil. I. 369) «das Prinzip des Eins ist ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, selbst wenn man auch sagen wollte, dass Atome existieren. Das Atom kann materiell genommen werden; es ist aber unsinnlich, rein intellectuell, die Atome des Leucipp sind nicht die molécules, die kleinen Theile der Physik. So kommt bei Leucipp die Vorstellung vor, dass die Atome unsichtbar sind (*ἀόρατα*), wir sie nicht sehen können, wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit» — wie man in neuerer Zeit von den molécules spricht. Es ist diess aber nur eine Ausrede, das Eins kann man nicht sehen, es ist ein Abstractum des Gedankens, das Prinzip des Eins ist also ganz ideell, nicht als ob es bloss nur im Gedanken wäre, sondern so, dass der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hatte es Leucipp auch verstanden und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch.»

Obschon nun die Atomiker behaupten (Arist. de generat. et corrupt. I. 8) die Atome seien unsichtbar *ἀόρατα*, wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit: so haben sie damit noch keineswegs die Idealität der Atome ausgesprochen; denn wenn sie unsichtbar sind, wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit: so ist ja damit die Körperlichkeit durchaus noch nicht aufgehoben, sondern stets noch festgehalten. Muss daher die Atomistik im Sinne ihrer Urheber *physikalisch* aufgefasst werden: so passen sie keineswegs in die Logik, sondern sind ein Gegenstand der *Naturphilosophie*. Sodann geräth Hegel mit sich selbst in Widerspruch, wenn er behauptet, «bei Leucipp sei die Bestimmtheit der Atome physikalisch geblieben, es komme aber auch im Geistigen vor.» Dieses *auch* nämlich berechtigt durchaus nicht, die Atome gegen die ursprünglich von Leucipp ihnen beigelegte Bedeutung als *nur* ideell zu fassen, um auf diese Weise eine Congruenz zwischen Logik und Geschichte zu bewirken.

Da nach Hegel (Encyclop. §. 98) die Repulsion ebenso wesentlich Attraction ist und das ausschliessende Eins oder das Fürsichsein sich aufhebt: so ist die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An- und Fürsichsein erreicht hat in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Sein als *Quantität*. Diese ist (§. 99) das reine Sein an dem die Bestimmtheit nicht mehr als Eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehobene oder gleichgültig gesetzt ist. — Diese Kategorie geschichtlich unterzubringen ist sehr schwierig; denn vor Allem muss die *Zahl*, das zweite Moment der Quantität, welche allein und direct in der Zahlenlehre des Pythagoras geschichtlich vertreten ist, als eine Stufe, die nur den Vorhof zum reinen Denken bildet, und desshalb wie wir sahen vor das Sein des Parmenides fiel, ausgeschlossen bleiben. Ebensowenig darf das Prinzip der Atomiker, obschon an sich quantitativ, hierher gezogen werden; denn diess würde der logischen Deduction der Kategorieen Hegels zuwiderlaufen.

Lassen wir die Quantität, deren geschichtliche Ausfüllung noch zu erwarten ist und gehen wir über zur folgenden Kategorie des *Maasses* (Encyclop. §. 107), welches als das «qualitative Quantum» bestimmt wird.

Wo uns das Maass in der Geschichte entgegentritt, da ist es durchweg gleichbedeutend mit der Kategorie des *Zweckes*. So z. B. wird im Philebus des Plato, der zuerst das Maass, das *πέρας* geltend machte, die Idee des Guten, des Zweckes, als der bestimmende Grund des Maasses hervorgehoben. Dadurch, dass sich das Maas ins Maasslose senkt, hat das Werden am Sein Theil und insofern wird das *πέρας* gleichgestellt dem *ταὐτὸ* der *ἰδέα*. Auch Hegel streift (Encyclop. §. 107) an diese Bedeutung des Zweckes an, wenn er das Maass auf die *organische* Natur ausdehnt, in der es in «die unmittelbare Anschauung trete.» Hegel geräth daher durch diese Kategorie mit seiner Logik in Widerspruch; denn abgesehen davon, dass ihr nirgends ein System als historisches Gegenbild entspricht: hat Hegel

dadurch, dass er die Kategorie des Maasses auf das *Organische* ausdehnt, bereits den Begriff des Zweckes, der erst viel später in der Sphäre des objectiven Begriffs erscheint, anticipiert und dadurch die Gliederung des Systems zerrissen.

Als geschichtlichen Vertreter des Maasses führt Hegel den *νοῦς* des *Anaxagoras* an (Gesch. d. Phil. I. 397), indem er sich also darüber äussert: Wenn wir genauer zusehen, wie weit es mit der Entwicklung dieses Denkens bei Anaxagoras gekommen ist — wenn wir den weitern concretern Sinn des *νοῦς* suchen: so finden wir weiter nichts als die aus sich bestimmende Thätigkeit, welche ein Maass, eine Bestimmung setzt, die Entwicklung geht nicht weiter als bis zur Bestimmung des Maasses. Anaxagoras gibt uns keine Entwicklung, keine concretere Bestimmung von dem *νοῦς*; und hierum ist es doch zu thun. Wir haben so nichts weiter als die abstracte Bestimmung des in sich Concreten.»

Hierüber ist nun zunächst zu bemerken, dass zwar Anaxagoras sein grosses Prinzip, das die Seele und der Leitstern der Philosophie geworden ist, nicht consequent durchführte und zum Theil noch im Dualismus befangen war, sofern er nämlich den Verstand nur als Ordner der Materie auffasste und wie Aristoteles berichtet (Met. I. 4) oft dann erst zum *νοῦς* griff, wenn die Ableitung aus der Materie nicht mehr ausreichte, oder indem er einzelne Erscheinungen aus der Materie erklärte statt aus dem *νοῦς*, so wenn er behauptet, der Mensch sei das verständigste Geschöpf wegen seiner Hände, statt wie Aristoteles de part. an. I. 10 richtig bemerkt, die physische Organisation aus dem *νοῦς* und aus dem Zwecke des Menschen zu begreifen; allein der Begriff des Zweckes ist nun einmal in dieser Weltanschauung entschieden ausgesprochen, was auch aus Hegels eigenen Worten hervorgeht; denn wie sollte die aus sich bestimmende Thätigkeit, welche ein Maass, eine Bestimmung setzt, ohne den Zweck zu denken

sein? Dass dieser in der Folge universeller entwickelt wurde, thut seinem Ursprung nicht den mindesten Eintrag.

«Die Wahrheit des Seins ist das *Wesen*. Es ist das aufgehobene Sein. Von diesem ist nur noch der Schein übrig geblieben (Log, II. 9 ff.). Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit, ausser dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt als Negatives. Er ist das Phänomen des *Scepticismus*, oder auch die Erscheinung des Idealismus, eine solche Unmittelbarkeit, die kein Etwas oder kein Ding ist, überhaupt nicht ein gleichgültiges Sein, das ausser seiner Beziehung und Bestimmtheit auf das Subject wäre.»

Soll der Scepticismus als Repräsentant des *Scheins* in die Kategorie des Wesens fallen, gegen welches gehalten, er allein zu begreifen ist: so muss vor Allem ein System nachgewiesen werden, das die Kategorie des Wesens ausfüllt. Zwar scheint Hegel dieser Forderung dadurch zu entgehen, dass er den S c e p t i c i s m u s als letzten Rest des Seins zum Uebergang ins Wesen benutzt; allein da nach Hegel der Schein dennoch wiederum Moment des Wesens sein soll (Log. II. 10) und ausser dem Wesen nicht ist: so hebt sich der Anschein, als ob der Schein als letzter Rest des Seins, gegenüber dem Wesen eine selbständige Existenz hätte, von selbst auf. Der Scepticismus, welcher das Wesen in den Schein aufgehen lässt, ist stets nur gegenüber dem Wesen, das er voraussetzt, zu verstehen und kann daher nie und nimmer den Uebergang zum Wesen bilden, oder gar dieses zu seinem Resultate haben.

Richten wir unsere Betrachtung auf das historische Gebiet: so sehen wir, dass weder die Atomiker an die Stelle des Wesens treten können; denn sie fallen in die Kategorie des Fürsichseins, noch der *νοῦς* des Anaxagoras; denn er überspringt sowol das Maass als das Wesen, dessen Schluss die Wechselwirkung der Substanz bildet und erscheint erst in der Sphäre des objectiven Begriffs, der Teleologie. Es findet daher der Scepticismus weder im Maass,

das einerseits hinter ihm liegt, andererseits als Zweck weit über das Wesen hinausschreitet, noch im Wesen selbst, zu dem er als Schein überleiten sollte, irgend einen Raum.

Sodann ist es durchaus unstatthaft, die Erscheinung des neuern Idealismus dem Scepticismus parallel zu stellen; denn während dieser die Erkenntniss überhaupt aufhob, erblickte jener doch in der Erscheinung, selbst wenn er sie als bloss subjective Wirkung auffasste, ein Bleibendes, sofern er sie wenigstens zu begreifen behauptete. Die Erkenntniss, obgleich lediglich subjectiv, erhielt doch in sofern Objectivität, als sie sich in allen Erkennenden gleichmässig vollzog.

Vom Scheine an bleiben die übrigen Kategorieen des Wesens bis zur *Wirklichkeit*, welche durch Spinozas *Substanz* getragen wird, ohne Vertreter, namentlich stehen die Kategorieen des *Grundes* und die folgenden, wie *Form* und *Wesen*, *Form* und *Materie*, *Form* und *Inhalt* ganz verwaist da; und es ist keine historische Gestalt nachgewiesen, an welche sie sich anlehnen könnten. Sodann bleibt unausgefüllt der ganze zweite Abschnitt des Wesens, die *Erscheinung*. Denn wollte man auch *das Ding an sich*, welches innerhalb der *Existenz* auftritt, für die Grundkategorie der kantischen Philosophie erklären, wie ein Schüler Hegels gethan hat: so verwickelt man sich dadurch in keinen geringen Widerspruch, sofern nämlich das *Ding an sich* erst eine *Consequenz* des Standpunkts der Subjectivität ist, mithin nicht *innerhalb* des Wesens und *vor* dem subjectiven Begriff erscheinen kann.

«Der Uebergang vom Wesen zum Begriff wird durch die Wechselwirkung der Substanz gebahnt.» Die Wahrheit der Substanz ist der *Begriff*, die Selbstständigkeit, welche das sich von sich Abstossen in unterschiedene Selbständige als diess Abstossen identisch mit sich und diese bei sich selbst bleibende Wechselwirkung nur mit sich ist (Encycl. §. 158.)»

Die Lehre vom Begriff theilt sich (§. 162) in die Lehre 1) von dem subjectiven oder formellen Begriff, 2) von dem

Begriff als zur Unmittelbarkeit bestimmten oder von der Objectivität, 3) von der Idee, dem Subject-Objecte, der Einheit des Begriffs und der Objectivität, der absoluten Wahrheit.»

Der Begriff tritt zunächst auf als subjectiver und entwickelt sich als Begriff, Urtheil und Schluss nach ihren bekannten Abstufungen. Der Schluss ist die Vermittelung, der vollständige Begriff in seinem Gesetztsein. Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittelung, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittelst des andern ist. Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen, ein Sein, das ebenso sehr identisch mit der Vermittelung und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Diess Sein ist daher eine Sache, die an und für sich ist — die Objectivität (Log. II. 176).

Der so gewonnene Begriff spaltet sich in *Mechanismus*, *Chemismus* und *Teleologie*. Diese als der ausgeführte Zweck geht über in die *Idee*, welche sich in den Stufen des L e b e n s des E r k e n n e n s, des G u t e n zur absoluten Idee entfaltet (Log. III. 171—327). Während nun die Uebereinstimmung, welche die letzte Kategorie des Wesens, die Wirklichkeit, als die Einheit des Innern und Aeussern, mit der Substanz Spinozas bildet, die adaequateste ist, welche wir bis jetzt gefunden haben: so sind dagegen die Schwierigkeiten, welche im folgenden Abschnitt in der Sphäre des Begriffs auftreten, desto grösser. Denn während in der Lehre vom Sein und Wesen durchweg die fragliche Kategorie zu der ihr entsprechenden Philosophie aufs Bestimmteste bezeichnet ward, während es z. B. hiess: Parmenides entspricht dem Sein, der Buddhaismus dem Nichts, das Werden dem Heraclit u. s. f., so findet sich innerhalb des Begriffs nirgends mehr ein Nachweis des frühern Parallelismus. Nur in der Einleitung zum Begriff (Log. III 15 ff.) wird es zu den tiefsten und wichtigsten Einsichten gezählt, die sich in der Kritik der reinen Vernunft finden, dass die

Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmache, als die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception als Einheit des «Ich denke» oder des Selbstbewusstseins erkannt werde. Es würden mithin *Kant* und *Fichte* als die Vertreter der *Subjectivität* anzusehen sein. Dann aber bleibt unerklärt jenes bereits oben erwähnte Ding an sich, das schon als Grundkategorie der kantischen Philosophie innerhalb des Wesens erscheint. Wie sodann auf Kant und Fichte der *Inhalt* des hegelschen subjectiven Begriffs, also Begriff, Urtheil und Schluss, passen soll, ist nirgends und auf keine Weise abzusehen.

Ist nun der subjective Begriff wenigstens mit einer Behauptung ausgefüllt: so zeigen sich dafür gleich in den ersten Stadien des objectiven Begriffs bedeutende Lücken; denn der Mechanismus und Chemismus sind ohne Repräsentanten.

Endlich laufen mit der T e l e o l o g i e und der I d e e, *Plato* und *Aristoteles* parallel und mithin bildet der Schluss der antiken Philosophie bereits das Ende der Logik; denn mit der Idee Platos und dem Zweckbegriff des Aristoteles ist sowol die Idee des Lebens als des Guten gegeben. Nun aber mit Aristoteles der Cyclus der logischen Kategorieen nach ihrer historischen Entfaltung durchlaufen ist: so haben wir unsere Aufmerksamkeit fürder lediglich auf die Geschichte zu richten, und da alle Kategorieen, welche überhaupt ausfüllbar sind, Repräsentanten gefunden haben; so ist die Frage, welche sich uns zunächst aufdrängt, die, wesshalb die Idee, welche in ihrer geschichtlichen Auseinanderlegung in Aristoteles ihr letztes Stadium erreicht hat, aufs Neue sich entlassen und zwei Jahrtausende im unfruchtbaren und dürren Aussereinander der nacharistotelischen und scholastischen Philosophie zubringen und mit Cartesius sich wieder sammelnd, in Hegel wiederum sich vollenden, ihr wahres An- und Fürsichsein erreichen soll? Die Antwort vom hegelschen Standpunkte aus, kann, wenn er sich selbst keine Consequenz schenkt, im Grunde keine

andere sein, als dass die ganze Entwicklung der Philosophie vom Schluss des Mittelalters, ja sogar von Arisoteles an bis auf unsere Tage eine überflüssige gewesen sei.

Die zweite Frage, welche sich uns sodann aufwirft, ist die: in welche Kategorie fällt dasjenige System, welches eine neue Epoche innerhalb der Philosophie begründete? Bekanntlich war mit Aristoteles die philosophische Schöpfung erloschen; denn die Stoa führte in ihrem λόγος σπερματικός nur den aristotelischen Begriff des immanenten Zweckes consequent durch. Ihr ethisches Prinzip «das convenienter naturae vivere» schliesst sich als unmittelbare Consequenz daran an; selbst ihr Ideal des Weisen lässt sich an die theoretische Glückseligkeit der aristotelischen Ethik, die durchweg auf dem Zwecke ruht, anknüpfen.

Gleicherweise zeigt sich in den Neuplatonikern nur ein Wiederaufleben älterer Philosophieen, ein Combinieren pythagoreischer, aristotelischer, stoischer Elemente. Das Mittelalter ohnehin gravitierte hauptsächlich um Plato und Aristoteles, bis im cogito ergo sum des Cartesius das neu erwachte philosophische Leben sich concentrierte und der Keim einer neuen bis auf unsere Tage reichenden Entwicklung ward. Da nun Cartesius mit dem Standpunkt des Ich, als des schlechthin Gewissen anfängt (Gesch. der Phil. III. 338), das Ich aber nach Einleitung in den Begriff (Log. III. 19) den Standpunkt des Begriffs der Freiheit einnimmt: so fiele Cartesius in die Sphäre des subjectiven Begriffs. Dadurch aber; dass man Cartesius in diese Kategorie des subjectiven Begriffs verweisst — und in eine andere passt er nicht — geräth man in Widerspruch mit Hegels Deduction; denn wie wir sahen, geht Spinozas Substanz, der wie Hegel treffend sagt, die Freiheit fehlt, dem Begriff voran und dennoch soll derselbe Spinoza, da er die beiden vermöge des cogito und seiner alleinigen Gewissheit geschiedenen Substanzen des Cartesius in Eine zusammenzog, nach Hegel der Vollender des Cartesianismus und aus diesem hervorgegangen sein. Hegel

sagt (Gesch. der Phil. III. 368) «Spinoza hören auf Seele und Leib, Denken und Sein Besondere, jedes ein für sich seiendes Ding zu sein; den Dualismus, der im cartesianischen System vorhanden ist, hob Spinoza auf.»

Hier scheint Spinoza durch den schroffen Gegensatz, in welchem die res extensa zur res cogitans stand, zur Einen Substanz hingetrieben worden zu sein; allein da diese Trennung von Denken und Sein und die mechanische Auffassung beider erst eine *Consequenz* des *cogito ergo sum*, der unendlich abstracten Subjectivität ist (Gesch. der Phil. III. 334): so ist historisch aufgefasst, der Begriff der Substanz, die Freiheit der Nothwendigkeit vorangegangen und hat mithin einen der logischen Entwicklung geradezu entgegen gesetzten Gang genommen.

Leibnitzens *Monade*, welche durch ihr Prinzip der Individuation den diametralen Gegensatz zu Spinoza bildet, lässt sich zwar, wie Hegel will, als Reflexion in sich in das Wesen unterbringen; oder sogar richtiger mit Michelet unter das Fürsichsein und den Atomikern beiordnen; denn die Monade ist rein ideell, nicht physisch, wie das Atomon aufgefasst, allein da die Monade im Zusammenhang mit der harmonia praestabilita muss aufgefasst werden: so fällt sie mit mehr Recht ins Gebiet der Teleologie.

In Schelling endlich, der die Einheit des Objectiven und Subjectiven heraushob, sehen wir die Idee wieder hervortreten. Der Mangel dieses Standpunkts bestand nach Hegel darin, dass diese Idee überhaupt und dann die Bestimmung dieser Idee, die Totalität dieser Bestimmung nicht als durch den Begriff in sich nothwendig entwickelt sind. Es fehlt dieser Form die Entwickelung, die das Logische ist und die Nothwendigkeit des Fortgangs (Geschichte der Philos. III. 682) eine Entwicklung und Nothwendigkeit, welche erst durch die absolute Methode Hegels soll gegeben worden sein. —

An den Ueberblick über die lange Reihe der philosophischen Systeme knüpfen wir die Frage, nach der Absicht und der Leistung der dialectischen Methode.

Nur aus dieser Frage heraus kann über ihren Werth ein entscheidendes Urtheil gefällt werden.

Die dialectische Methode hatte sich den Nachweis einer Congruenz zwischen den logischen Kategorieen und der geschichtlichen Entwicklung der philosophischen Systeme zum Ziele gesteckt, um auf solche Weise ihre Absolutheit aufs Objectivste darzuthun; ein Versuch, der, falls er geglückt, in der That jede Mühe der Construction reichlich belohnt hätte. Allein sie liess sich dabei einen dreifachen Mangel zu Schulden kommen. Zunächst gab es überschüssige Entwicklungen innerhalb der Geschichte, welche in keine Kategorie unterzubringen waren, so namentlich die Philosophieen vor Parmenides, sodann die von Aristoteles bis Raimundus de Sabunde und wiederum diejenigen Philosophen, welche zwischen diesem und Cartesius in der Mitte liegen, z. B. Baco, Bruno, Böhm und andere. Ebenso unerklärt blieben die empirischen Gestalten der Philosophie, z. B. der Lokeanismus, die Philosophie des Newton.

Zweitens gab es Kategorieen, welche unausfüllbare Lücken bildeten, wie das Dasein, die Quantität, der Grund, die Form und das Wesen, Form und Materie, Form und Inhalt; der zweite Abschnitt des Wesens, die Erscheinung, im objectiven Begriff der Mechanismus, der Chemismus.

Drittens endlich und diess ist der Hauptmangel — waren sich logische Ableitung der Kategorieen und geschichtliche Entwicklung der Systeme in den bedeutsamsten Fällen und selbst schon zu Anfang der absoluten Wissenschaft diametral entgegengesetzt, wie z. B. das Sein der Eleaten, das Nichts des Buddhaismus, das Werden des Heraclit, das Fürsichsein der Atomistik, das Maass, der Schein als Moment des Wesens, Spinozas Substanz in ihrem Verhältniss zu Cartesius, das kantische Ding an sich, Leibnitzens Monadologie.

Da ferner die Teleologie und die Idee als Schlusskategorieen der Logik in Plato und Aristoteles bereits ihre adaequaten Vertreter hatten: so war keine Einsicht in die Nothwendigkeit der Entstehung der neuern Philosophie gegeben. Aus dem Vorgeführten erhellt daher, dass die *Leistung* der *Absicht* nicht im Mindesten entspricht und statt einer Bestätigung der absoluten Methode vielmehr deren entschiedenste Widerlegung ist.

Hegels Ansicht, «dass nämlich die Systeme kein Produkt des Zufalls, sondern vernünftiger Nothwendigkeit seien,» ist gewiss eine tiefe und bleibende; allein die Ausführung und der Nachweis, von welchen sie sollte getragen sein, sind aller wissenschaftlichen Nothwendigkeit baar, die Uebergänge der Systeme in einander sind ebenso erkünstelt, wie die Uebergänge der logischen Kategorieen unter sich (vgl. *Trendelenburgs* log. Unters. I. 23—91) und haben in ihrer Anwendung auf die von uns betrachtete concrete Sphäre mehr verwirrt als gelöst.

Das Unzureichende einer solchen Uebereinstimmung zwischen Logik und Geschichte scheint innerhalb der Schule bereits seit längerer Zeit wahrgenommen worden zu sein und man suchte desshalb den Nachweis des Meisters zu bessern, was aber nur dadurch geschehen konnte, dass man auf die inconsequenteste Weise von ihm abwich. Michelet versuchte in seiner «Geschichte der letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel (p. 740—47)» eine ausgedehntere Harmonie zwischen Logik und Geschichte zu bewirken; allein während nach Hegel stets je Eine Philosophie je Einer Kategorie entsprechen soll, wie die eleatische dem Sein, die atomistische dem Fürsichsein u. s. f., macht Michelet einen und denselben Philosophen zum Repräsentanten von zwei, drei und mehr Kategorieen und vermag auf solche Weise dann allerdings mehr Lücken auszufüllen als sein Meister; doch ist es auch ihm nicht überall gelungen, so z. B. weiss auch er für die Kategorie des Chemismus keinen Gewährsmann.

Nach der Auffassung Michelets fällt z. B. Aristoteles, nach seiner Tugendlehre betrachtet, unter die Kategorie des Maasses, nach seinem metaphysischen Begriff der *ἐνέργεια* unter das Wesen, in die Wirklichkeit und wie natülich fällt derselbe Aristoteles unter die Kategorie des Begriffs, der Teleologie, der Idee. Ebenso soll das Ding an sich, dessen Möglichkeit wir bereits oben erörterten, die Grundkategorie der kantischen Philosophie bilden und dennoch wird derselbe Kant nebst Fichte der Subjectivität, dem subjectiven Begriff zugewiesen. Ebenso erscheint Schelling innerhalb der Idee, des Wesens und des Maasses.

Ein solch willkürliches Verfahren ist nicht allein der Ansicht Hegels aufs Schroffste entgegen, sondern steht auch mit der Sache im Widerspruch. So z. B. ist das aristotelische Maass, wie es der Tugendlehre zu Grunde liegt, kein bloss mathematisches, sondern hat, wie die ganze Ethik zu seinem tiefern Grunde den Zweck, und fällt desshalb mit diesem unter die Teleologie

Ebenso ist der Mechanismus, welcher nach Michelet die Grundkategorie des Cartesius bilden soll, nicht das Epoche Machende der cartesianischen Philosophie; denn der Mechanismus findet sich ja schon am Ausgebildetsten bei den Atomikern, sondern das cogito ergo sum, die Unendlichkeit des Denkens, die Subjectivität, welche durch die strenge Scheidung zwischen Geist und Leib, den Mechanismus als einfache Consequenz nach sich zog.

Aus den beigebrachten Beispielen, die wir zunächst nicht häufen mögen, weder aus dem micheletschen noch aus einem andern derartigen Versuche der hegelschen Schule — erhellt zur Genüge, dass es dem Schüler ebenso wenig gelungen ist, die dialectische Methode geschichtlich bestätigen zu lassen, als sein Meister es vermochte.

